

La liturgia come “*anàmnesis*”: una nozione da riesaminare?

ENRICO MAZZA

Università Cattolica, Milano

A seguito del concilio Vaticano II, nella chiesa d'occidente sono stati riformati i vari riti liturgici. Contemporaneamente, ha avuto grande diffusione una nuova interpretazione dell'azione liturgica utilizzando il concetto di *anàmnesis*: la liturgia è *anàmnesis* dell'opera della salvezza. Inizialmente questa nozione è stata elaborata per l'eucaristia della chiesa; poi, in seguito, in modo più o meno consapevole, è stata estesa a tutte le azioni liturgiche. La fortuna della concezione anamnetica dell'eucaristia è ben meritata a causa dei problemi che aiuta a evitare, se non proprio a risolvere soprattutto in sede ecumenica. Infatti, da un lato abbiamo l'affermazione della *Lettera agli Ebrei* che è perentoria e non consente eccezioni: «Noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta *una volta per sempre*» (10,10; cf. 9,12; 7,27; 9,26). Dall'altro lato abbiamo la necessità di affermare il rapporto ontologico tra il sacramento e l'opera salvifica di Cristo. Non sempre la teologia neoscolastica è stata in grado di sostenere in modo equilibrato entrambi gli enunciati. Bisogna ricordare che l'affermazione del valore ontologico del sacramento non comporta necessariamente che questo sia una sorta di duplicazione – se pure in modo rituale –

dell'evento di salvezza. Questo è irripetibile e non avviene *di nuovo*, neppure nel sacramento. Il sacramento non è un nuovo modo di esistere di quell'evento che, se pure irripetibile nella storia, acquisterebbe un nuovo modo di esistere nel rito liturgico. La nozione di *anàmnesis* consentirebbe questo equilibrio e, pertanto, consentirebbe di superare la diatriba con le chiese uscite dalla riforma del sedicesimo secolo, che contestano certe concezioni del sacramento che sembrano mettere in secondo piano la non ripetibilità dell'evento di salvezza.

Descrizione della dottrina dell'*anàmnesis*

Ci rifacciamo a Walter Kasper che, recentemente, ha descritto in modo chiaro e succinto la concezione anamnetica dell'eucaristia. Egli dice che per avere una corretta descrizione dell'eucaristia, e della sua efficacia, bisogna tenere conto dell'opera salvifica di Cristo che è avvenuta una sola volta per tutte. Ne segue che la celebrazione dell'eucaristia non può essere un'aggiunta o addirittura un completamento dell'evento di Cristo e in particolare dell'evento della croce; conseguentemente, non può neppure essere concepita come la sua continuazione o la sua ripetizione. Kasper conclude dicendo che il rapporto dell'eucaristia con l'evento di Cristo e con l'evento della croce può essere descritto «soltanto con la categoria biblica del memoriale (*zikkaron*; *anamnesis*; *memoria*), del ricordo attualizzante» (cf. *Sacramento dell'unità. Eucaristia e Chiesa...*, p. 94). La nozione biblica di memoria, o memoriale, è spiegata ricorrendo alla distinzione tra memoria oggettiva e memoria soggettiva: la memoria soggettiva sarebbe il ricordo, mentre la memoria oggettiva, o memoriale, sarebbe l'azione, o celebrazione, che produce il ricordo. «In ogni caso la memoria biblicamente intesa non è soltanto un ricordo soggettivo, bensì una celebrazione memoriale liturgico-sacramentale, nella quale l'azione salvifica passata è resa in maniera realsimbolica oggettivamente presente. Ciò vale, ad esempio, della festa delle capanne (Lv 23,33s.) e soprattutto della festa della Pasqua quale giorno memoriale della liberazione dalla schiavitù d'Egitto (Es 12,14), per cui, in ogni generazione ciascuno è tenuto a "considerarsi come se fosse uscito dall'Egitto". Attraverso l'attualizzazione liturgica l'azione salvifica passata va in ultima analisi presentata e fatta valere davanti a Dio, affinché egli se ne ricordi e la conduca al suo compimento escatologico. Lo sguardo retrospettivo commemorativo per l'attualizzazione

nel presente è quindi collegato a uno sguardo escatologico rivolto al futuro compimento, per cui nella memoria biblica sono racchiuse tutte e tre le dimensioni temporali» (*Ibidem*, p. 95s.). In questo senso si può parlare della triplice dimensione della celebrazione liturgica: *anàmnesis* del passato, attualizzazione dell'evento nella dimensione rituale, annuncio (= anticipazione) del compimento escatologico.

La categoria del 'memoriale' sarebbe vantaggiosa proprio perché sarebbe in grado di spiegare il realismo sacramentale senza mettere in pericolo l'unicità dell'azione salvifica di Cristo. Il rito riuscirebbe a rendere di nuovo presente quell'unico evento di salvezza, la morte (e la risurrezione) di Cristo, senza duplicarlo. In tal modo, la morte di Cristo non avrebbe due diversi modi di esistere, uno nella storia e uno nel rito; bensì uno solo: quello della storia; di conseguenza il rito non sarebbe un nuovo 'evento' di salvezza, ma solo una nuova attualizzazione dell'unico evento. Ciò vale per la presenza sacramentale del corpo e sangue di Cristo e vale anche per il sacrificio della croce che viene reso sacramentale presente nell'azione eucaristica. Kasper mette in relazione le ricerche della teologia di oggi, che ha elaborato la categoria del memoriale, con lo sforzo della teologia medievale che ha rielaborato il realismo sacramentale utilizzando una nuova categoria, la categoria della 'presenza reale'. Evidentemente egli fa riferimento alla situazione che si era creata dopo l'eresia di Berengario di Tours (c. 1010-1088). Nel medioevo, «per respingere un puro simbolismo e per salvaguardare la realtà della presenza di Gesù nell'eucaristia si arrivò a separare la presenza reale della carne e del sangue di Gesù Cristo dalla attualizzazione anamnestic-simbolica del sacrificio della croce; in tal modo si poté spiegare solo la presenza della persona salvifica e del frutto salvifico, ma non più la presenza dell'evento salvifico stesso e si fu costretti a disgiungere l'uno dall'altro il sacramento e il sacrificio dell'eucaristia. Poiché non si riusciva più a concepire l'eucaristia come simbolo reale sacramentale della *passio* di Cristo, il carattere sacrificale dell'eucaristia e il suo rapporto con il sacrificio della croce erano destinati a diventare un problema quasi irrisolvibile. Solo su questo sfondo le polemiche del tempo della Riforma protestante sul sacrificio della messa sono pienamente comprensibili. In fondo nel secolo XVI mancavano ad ambedue le parti le categorie sufficienti per risolvere tale questione» (*Ibidem*, p. 97s.).

In tal modo, Walter Kasper ha rilevato la grande importanza che la nozione di *anàmnesis* ha per l'ecumenismo; inoltre, è molto importante la va-

lutazione storica che egli fa dell'epoca della riforma protestante, dicendo che nel secolo XVI nessuna delle due parti in causa poté trovare una soluzione adeguata non per un difetto della fede, ma per la mancanza di adeguate categorie culturali.

Seguendo un uso consolidato, il concilio Vaticano II non è entrato nei dibattiti teologici. Tanto meno ha voluto dirimere questioni di scuola, lasciando alle varie correnti di pensiero la possibilità di sostenere le proprie dottrine. Tuttavia, il concilio ha utilizzato la categoria dell'*anàmnesis*, anche se in modo molto discreto. Quindi, possiamo dire che questo modo di impostare il problema fa parte dell'orizzonte culturale del concilio, ma senza divenire vincolante. Citiamo ora la costituzione liturgica che usa il termine 'ripresentare' (tratto dal Concilio tridentino): «... Allo stesso modo, ogni volta che essi mangiano la cena del Signore, ne proclamano la morte fino a quando egli verrà. ... mediante la celebrazione dell'Eucaristia, nella quale "vengono ripresentati la vittoria e il trionfo della sua morte" (CONCILIO TRIDENTINO, *Sessione* 13), e mediante l'azione di grazie "a Dio per il suo dono gloria ineffabile" (2Cor 9,15), nel Cristo Gesù, "in lode della sua gloria" (Efes 1,12), per virtù dello Spirito Santo» (*Sacrosanctum concilium*, n. 6). Ci interessa anche un altro paragrafo ove si trova il termine 'memoriale' (tratto da una citazione, anche se non letterale, dell'ufficiatura del *Corpus Christi*, di Tommaso d'Aquino): «Il nostro Salvatore, nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la chiesa, il memoriale della sua Morte e della sua Risurrezione; sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura» (*Ibidem*, n. 47). Nonostante le citazioni di Trento e di Tommaso, è evidente che il Vaticano II utilizza i termini, 'ripresentare' e 'memoriale', in una accezione differente da quella delle fonti indicate.

All'origine dell'interpretazione anamnetica dell'eucaristia.

Dobbiamo ora chiarire com'è nata la concezione dell'*anàmnesis* come categoria fondamentale per interpretare la sacramentalità dell'eucaristia. Sono quattro gli autori di cui dobbiamo parlare: Odo Casel, Joachim Jere-

mias, Max Thurian e Louis Bouyer, ma il contributo più importante è quello di Casel.

Odo Casel

Questi ha fatto le sue ricerche soprattutto tra le due guerre e ha trovato delle interessanti analogie tra i testi della liturgia cristiana e i riti misterici, presenti nel mondo classico e nella cultura egiziana. Ha pubblicato vari saggi su settori specifici del problema, lavorando sempre con metodo teologico. La sacramentalità della liturgia si spiegherebbe a partire dalle religioni dei misteri. Questo è il punto chiave per comprendere la concezione di Casel, esposta in maniera sintetica in *Il mistero del culto cristiano*.

Hugo Rahner, nel primo capitolo della sua monografia *Miti greci...* (pp. 17-61), passa in rassegna i vari autori che, a partire dal XIX secolo, hanno discusso del carattere misterico del cristianesimo e del rapporto con i misteri pagani. Egli dice che «un punto ricco di possibilità ai fini della comparazione fra i misteri antichi e dottrina cristiana della redenzione, lo si volle trovare nel concetto di 'imitazione dell'eroe divinizzato'. Questo sarebbe l'elemento comune a tutti i misteri della tarda antichità: l'imitazione in un *dromenon* liturgico-mistico, del Dio che muore e risorge, al fine di diventare partecipi delle sue virtù operanti nell'aldilà; ma sarebbe pure la struttura fondamentale della dottrina cristiana sulla redenzione e sul sacramento» (p. 21). In questa concezione si parla della «presenza cultica del fatto redentivo» (p. 24) che si attua continuamente in modo sempre nuovo. Ecco come si esprime Casel parlando dei misteri pagani: «Nel mistero appare un 'Kyrios', un Dio che si è abbassato allo stato terreno di sofferenza e di combattimento, che è apparso sulla terra (epifania) e quaggiù ha combattuto, ha sofferto e ha dovuto soccombere. Il lutto dell'umanità sofferente si unisce strettamente nel lamento intorno al Dio che ha dovuto morire. Poi però segue il ritorno alla vita, attraverso il quale i compagni del Dio e anzi l'intera natura risorgono a nuova duratura vita. Così avvenne, secondo la fede religiosa e il sacro insegnamento (*hieros logos*) della comunità, nel tempo antichissimo, la cui memoria vive nel mito. (...) Il culto (misterico) è il mezzo con cui quell'atto primitivo può nuovamente diventare realtà e per conseguenza sorgente di salute. I partecipanti al culto ricostituiscono in forma rituale e simbolica quell'azione primitiva; nei sacri simboli, nei riti e nelle parole dei sacerdoti e dei credenti, viene ricostruita

quella realtà» (*Il mistero del culto cristiano*, p. 94s.). Casel applica questa concezione al culto cristiano, dicendo: «Il mistero comprende perciò l'ampio concetto della commemorazione rituale (*anàmnesis*) e cioè della rituale rinnovazione e ripresentazione di un'azione divina, sulla quale poggia l'esistenza di una comunità» (p. 95). In seguito egli considera la domanda che un eventuale obiettore potrebbe fargli, ossia dove si trova nell'antichità una tale concezione del mistero. Egli risponde di non volersi occupare dei singoli misteri storicamente esistiti, ma di voler ricavare da essi il tipo ideale, ossia la natura ultima del mistero che, in quanto tale, «trovò il suo vero compimento solo nel cristianesimo» (p. 97). Con grande lucidità Casel dice: «Tengo a sottolineare ancora una volta che io intendo descrivere soltanto il tipo ideale» (p. 96). Da queste citazioni si vede che ciò che manca alla costruzione caseliana, per sua stessa ammissione, è la base storica. Egli, infatti, seleziona alcuni dati e da questi ricava la *natura rei*, ossia la natura del mistero in quanto tale, con un'operazione di sapore filosofico, o teologico, senza che ci si curi della corrispondenza con i dati della storia. È Casel stesso che lo ammette, quando dice: «L'ideale sopra descritto, nella sua integrità, non fu mai realizzato» (p. 97). Da parte mia non intendo negare a Casel la possibilità di costruire un sistema teologico. Intendo solo mostrare che lo stesso Odo Casel è consapevole della fragilità del fondamento storico della sua dottrina. Ma la concezione misterica della liturgia appartiene realmente alla tradizione patristica? Esaminando le fonti utilizzate da O. Casel nell'opera *Das Mysteriengedächtnis...*, constatiamo che non sono anteriori al quarto secolo. Credo che abbia ragione H. Rahner a farne una questione di linguaggio; questi, dopo aver esaminato alcuni testi del cristianesimo delle origini, conclude: «Non si può negare che in Paolo, anzi, ancora in Ignazio e in altri testi paleocristiani, sia penetrato, adattandovisi, un certo tipo di linguaggio misterico mitigato» (*Miti greci...*, p. 39). La posizione di H. Rahner è netta: il cristianesimo ha applicato alla liturgia il linguaggio misterico, ma non la concezione retrostante, tipica delle cosiddette religioni misteriche, come si vede, ad esempio, in questo testo del *Protreptico* di Clemente Alessandrino (150-116) che, invece, è sempre citato per mostrare il carattere misterico del cristianesimo: «Vieni (...) ti mostrerò il *Logos* e i misteri del *Logos* descrivendoli in *immagini a te familiari*. (...) Oh misteri veramente santi! Oh luce pura! Divengo santo per mezzo della iniziazione [ai misteri], fa da ierofante il Signore e segna con il suo sigillo il *myste* illuminandolo» (*Cohortatio ad Graecos* 12, 119, 1). Il linguaggio familiare è

quello dei misteri – così caratteristico della cultura greca – ma il contenuto è il *Logos*, di cui l'Alessandrino è cultore.

A questo testo ne affianco un altro, di provenienza liturgica, ove si usa un linguaggio che riecheggia i misteri eleusini: «Oh mistica *choregia*! Oh spirituale festività! (...) Oh Pasqua divina! Oh Pasqua, luce della nuova *lampadoforia*, splendore della verginale *dadouchia*!» (PSEUDO-IPPOLITO, Omelia pasquale, n. 62, in CANTALAMESSA, p. 84). Il linguaggio è sicuramente misterico, ma i contenuti non hanno questa caratteristica, dato che l'*Omelia* prosegue riferendosi non a un inesistente rito processionale della pasqua asiana, ma alla salvezza descritta in chiave escatologica; dice infatti: «Per te più non si spengono le lampade delle anime (Mt 25, 8), ma divinamente in tutti trascorre il fuoco spirituale della grazia, alimentato dal corpo, dallo Spirito e dall'olio di Cristo» (*Ibidem*). Nel quarto secolo, poi, il cristianesimo è arrivato a influenzare i culti misterici: Agostino, ad esempio, protesta contro un sacerdote del Dio Attis che sosteneva che anche Attis era cristiano (*In Iohannis euangelium tractatus*, 7, 6), e ci dà la notizia che questi sacerdoti inserivano il nome di Cristo nei loro formulari di preghiera (*Ibidem*).

Credo che sia importante la conclusione di W. Kasper che riconosce l'importanza della teologia dei misteri, pur ammettendo che c'è il problema del suo reale fondamento storico: «All'interno della teologia cattolica si impose in misura più o meno grande l'istanza teologica oggettiva di fondo (da distinguere dalla sua fondazione storica e dalla sua dettagliata spiegazione teologica) della teologia dei misteri di O. Casel, istanza che parlava della attualizzazione realsimbolica dell'azione salvifica compiuta una volta per sempre». (p. 98).

Joachim Jeremias

Questo biblista studia a fondo l'ultima cena e, dopo aver escluso che si tratti di un pasto di *qiddush*, di un pasto di *haburah*, o di un pasto esseno, descrive l'ultima cena come cena pasquale (cf.: *Le parole dell'ultima cena...*).

Il rito della pasqua aveva la funzione di commemorare la salvezza del popolo ebraico, uscito dall'Egitto. In Es 12,14 Dio dà al popolo il comando di celebrare la pasqua perché è in quell'evento che si è realizzata la salvezza: «Questo giorno sarà per voi un memoriale (*le-zikkaron, mnemosunon*); lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione,

lo celebrerete come un rito perenne». A causa della celebrazione della pasqua, tutti gli ebrei hanno attraversato il Mar Rosso hanno pattuito l'alleanza con Dio e sono stati salvati. Ma non si trattava di semplice commemorazione: era una commemorazione che faceva partecipare all'evento commemorato. Infatti, chi celebrava la pasqua doveva considerarsi come se fosse uscito egli stesso dalla schiavitù egiziana e come se egli stesso avesse attraversato il Mar Rosso. Si noti, tuttavia, che è il giorno che viene definito come 'memoriale'. La celebrazione del rito della pasqua, dunque, portava i benefici dell'esodo – e la salvezza – anche a chi apparteneva ad altre epoche. Il divario temporale non è un ostacolo, perché il rito pasquale fa sì che i partecipanti siano contemporanei degli eventi dell'esodo.

Se l'eucaristia cristiana viene istituita in una cena pasquale, ne segue che parteciperà della stessa logica del rito della pasqua antica e, pertanto, essa sarà memoriale della redenzione operata da Cristo con la sua morte e risurrezione. Questo è il senso della sacramentalità dell'eucaristia, derivato dal carattere memoriale della pasqua ebraica.

Abbiamo rilevato il parallelismo tra il rito della pasqua ebraica e la sacramentalità dell'eucaristia cristiana, ma bisogna dire che tra i due c'è una notevole differenza. Infatti, nel sacramento cristiano è l'evento che si *attualizza* nella celebrazione della chiesa, mentre nella pasqua ebraica è l'inverso: il popolo, di oggi, diviene contemporaneo e partecipa dell'evento storico di ieri, e questo resta fermo e collocato nel passato senza patire alcun *rinnovamento* o *attualizzazione* rituale: «In quel giorno tu istruirai tuo figlio: è a causa di quanto ha fatto il Signore per me, quando sono uscito dall'Egitto. Sarà per te segno (*semeion*) sulla tua mano e ricordo (*mnemosunon*) fra i tuoi occhi» (Es 13,8s.). Una critica puntuale e decisiva all'interpretazione dell'ultima cena come cena pasquale, si trova in Nodet – Taylor (1998, pp. 83-86) e Nodet (1999). Secondo questi autori, Jeremias ha coltivato tutti gli elementi del Nuovo Testamento che sono in favore dell'interpretazione pasquale dell'ultima cena, trascurando i dati che vanno in senso contrario: in tal modo la conclusione sull'ultima cena, come cena pasquale, si impone in tutta evidenza. Ma esistono anche i dati che vanno in senso contrario, come quelli del vangelo di Giovanni, e anche questi hanno bisogno di essere spiegati in modo coerente. Dopo aver criticato l'interpretazione di Jeremias e la cronologia della passione descritta dai sinottici, Nodet mostra di preferire la cronologia di Giovanni, perché è più fondata storicamente (Nodet 1999 e soprattutto 2001). Secondo l'interpretazione giovannea, l'ultima cena non

fu un rito pasquale. Quindi, all'origine dell'eucaristia ci sarebbe l'ultima cena di Gesù che, però, non sarebbe la cena rituale della pasqua ebraica.

Max Thurian

L'opera di questo autore (*L'eucaristia...*) è divisa in due parti: 1) Antico Testamento, per dare il quadro anticotestamentario del 'memoriale'; 2) Nuovo Testamento, per illustrare il carattere 'memoriale' dell'eucaristia. L'ultimo capitolo tratta della 'presenza reale' a partire dalla posizione calvinista per arrivare a una prospettiva ecumenica. Oltre alla celebrazione della pasqua ebraica, Thurian sottolinea l'importanza del sistema sacrificale ebraico. Tra i vari sacrifici egli privilegia l'*offerta* sacrificale, del popolo ormai sedentarizzato, che si chiama *azkarah* (*mnemosunon* o *anàmnesis*). Questo termine designa quella parte dell'offerta di fior di farina, impastata con olio, con sopra dell'incenso, che viene offerta a Dio facendola bruciare sull'altare. In seguito, parlando dell'eucaristia della chiesa, Thurian dice che questo memoriale non è un semplice ricordo soggettivo, è un atto liturgico; non è solo un atto liturgico che rende presente il Signore, è un atto liturgico che ricorda in memoriale davanti al Padre, il sacrificio unico del Figlio, che lo rende presente nel suo memoriale. In conclusione, il memoriale eucaristico è un ricordo a noi, un ricordo fatto da noi al Padre, un ricordo del Figlio al Padre a nostro favore. Nella sua opera Thurian dà grande importanza ai testi della liturgia eucaristica che hanno un riferimento al 'memoriale' e in particolare a quella parte dell'anafora eucaristica che viene chiamata 'anamnesi'.

Louis Bouyer

Ormai sono molti gli autori che hanno trattato dell'eucaristia partendo dall'esame delle preghiere eucaristiche delle varie tradizioni liturgiche, ma l'opera che ha fatto testo è quella di Bouyer (*Eucaristia...*). L'esame dei testi anaforici evidenzia il carattere anamnético, ossia commemorativo, dell'azione di grazie che narra l'opera della redenzione a volte in modo sintetico e a volte in modo dettagliato a seconda dei testi. Inoltre, nella maggior parte delle anafore, dopo il racconto dell'istituzione c'è un particolare ricordo (*memores – memnemenoî*) del mistero della passione, morte, risurrezione e venuta finale del Signore. Dall'esame dei testi, fatto da Bouyer, è particolarmente evidente che la celebrazione eucaristica è *anàmnesis* dell'opera della salvezza sia nei brevi enun-

ciati anamnetici dopo il racconto dell'ultima cena, sia nel corpo della preghiera eucaristica. Questo va inteso come una chiara affermazione del realismo sacramentale, anche se dai testi liturgici non emergono particolari spiegazioni dottrinali. In ogni caso, l'esame della tradizione anaforica ci dice che la cena eucaristica, sia nei testi sia nei gesti della celebrazione, è anàmnesis e annuncio della morte e risurrezione del Signore.

Per una corretta interpretazione dell'*anamnesis* del Canone romano

Quando si parla dell'eucaristia come anàmnesis, si fa subito riferimento al Canone romano con il suo formulario: «Unde et memores ...». Questo aggettivo sostantivato viene inteso come se significasse '*celebrare il memoriale*'. Dobbiamo esaminare meglio i dati del problema.

Memores offerimus

Nella liturgia romana il luogo classico dell'offerta si trova nell'anamnesi, dopo il racconto dell'istituzione: il Canone romano utilizza il sostantivato *memores* come soggetto di *offerimus*: «Unde et memores Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta ... offerimus». L'azione che viene celebrata è descritta dal verbo *offerimus* e non da *memores* che, invece, descrive lo stato interiore di coloro che offrono.

All'origine del formulario romano

Il testo dell'anamnesi del canone romano '*memores ... offerimus*' è parallelo all'anamnesi dell'anafora antiochena con il suo '*memnemenoi prosferomen*'. Anzi, questo sembra essere all'origine del corrispondente testo del canone romano. Per comprendere il senso di questa frase dell'anamnesi, occorre risalire alla sua origine che troviamo nell'eucaristia alessandrina con la sua locuzione «eucharistoûntes ... prosferomen ten ... thusian», ossia: *rendendo grazie... offriamo il sacrificio* (cf. Mazza 1994). Questa frase passa all'anafora antiochena che inserisce *memnemenoi* al posto di *eucharistoûntes*. Poi il testo torna alla liturgia alessandrina come formula anamnetica dopo il racconto dell'istituzione, ma senza *memnemenoi*. L'anamnesi alessandrina, infatti, ha i tre seguenti participi: *katangellontes*; *homologoûntes*;

apekdechomenoi. Questa liturgia è fedele alla genesi storica del formulario, che esige che il soggetto del verbo *offrire* sia un participio presente: dato che *memneménoi* non lo è, viene lasciato cadere.

Ricordiamo ora quali sono gli elementi comuni a tutte le formule di ‘anamnesi-offerta’ che troviamo in tutte le tradizioni anaforiche e che, di conseguenza, accomunano i formulari alessandrini, antiocheni, romani:

1. il soggetto è reso da un participio (*eucharistoûntes*, *laetantes*, *servantes*, *memneménoi*, *memores*);
2. *Memores*, a rigore, non è un participio, ma ne adempie le funzioni, come vedremo subito;
3. il tema di questo participio (ossia: *rendere grazie*, *ricordare*, *annunciare*...) dipende da ciò che si è detto immediatamente prima;
4. questo participio presente è soggetto e regge il verbo ‘offrire’ alla terza persona dell’indicativo presente;
5. il verbo ‘offrire’ regge un complemento oggetto, il ‘sacrificio’.

Eucharistoûntes, *laetantes*, *servantes* sono dei participi presenti e questa è la forma originaria. *Memneménoi*, invece, è participio perfetto di *mimnésko*: quindi è uno sviluppo successivo del principio originario. Da questo verbo, poi, deriva il nostro *memores*.

1. Il verbo latino che traduce più esattamente *mimnésko* è il difettivo *memini*, *meministi*, *meminisse*.
2. Per R. Estienne (Stephanus) ‘memor’ deriva da ‘memini’; dopo aver fatto la stessa affermazione, Forcellini sottolinea che “memor est qui meminit”.
3. Come participio presente, il difettivo *memini* utilizza ‘meminens’, derivato dall’antico ‘memino’ (Stephanus e Forcellini concordano), ma se il Canone romano usasse *meminentes* ... *offerimus* (al posto di *memores*... *offerimus*), non riuscirebbe a conservare la sfumatura del participio perfetto *memneménoi*.
4. È stato necessario, dunque, ricorrere all’aggettivo *memor*, derivato da *memini*.
5. Ne abbiamo conferma dal *Thesaurus Linguae Latinae* di Lipsia, che afferma che l’aggettivo *memor* traduce il greco *memneménos* (oltre che *mnémon*) e significa “qui meminit”.

Possiamo dunque concludere che:

1. nel Canone romano, il soggetto *memores* è un aggettivo sostantivato, con valore di participio;
2. ‘*memores*’ significa ‘coloro che si ricordano’;
3. nel Canone romano, ‘coloro che si ricordano’ sono tanto i ministri (*servi tui*) quanto il popolo (*plebs tua sancta*);
4. dunque la traduzione corretta di *memores* è *memori*.

Per finire

Memori designa lo stato interiore dei partecipanti (ministri e popolo), mentre il verbo *offriamo* designa l’azione che viene compiuta. Non sono due le azioni – l’una di *far memoria* (della passione, morte e risurrezione) – e l’altra di *offrire*, bensì una sola, quella di *offrire* il pane e il vino, che è fatta da coloro che sono memori della passione, morte e risurrezione, ossia da coloro che si sono ricordati della passione, morte e risurrezione.

Il Canone romano, dunque, parla di coloro che, essendo “memori”, offrono. Essere “memori” non ha il significato odierno di “celebrare il *memoriale*” e non comporta la concezione memoriale dell’eucaristia.

Conclusione

La concezione dell’*anàmnesis* che oggi è utilizzata per interpretare la liturgia e soprattutto l’eucaristia, dipenderebbe da due elementi:

a) la concezione patristica del culto che, secondo Casel, sarebbe tributaria dei cosiddetti culti misterici, ove si rende di nuovo attuale un evento salvifico compiuto da una divinità nel passato;

b) la concezione biblica di ‘memoriale’ che, derivata dal culto giudaico, farebbe memoria a Dio di noi e a noi di Dio; inoltre, nel rito pasquale, il ‘memoriale’ renderebbe Israele presente agli eventi dell’esodo e partecipe di quei benefici (e non il contrario).

È difficile dire come si combinino tra loro questi dati per dare origine alla concezione cristiana di sacramento. Tuttavia, l’utilità della dottrina dell’*anàmnesis* si è imposta sempre più, in modo da essere applicata all’eucaristia e più in generale ad ogni celebrazione della liturgia e anche all’anno liturgico.

In ogni caso, qualunque sia la valutazione che se ne dà, essa può essere correttamente applicata alla concezione della festa cristiana. Infatti, questa può essere intesa come attuazione tipologica della pasqua, quando si considera che è il giorno di pasqua ad essere ‘memoriale’ perenne, secondo Es 12,14: «Questo giorno sarà per voi un memoriale; lo celebrerete come festa del Signore: di generazione in generazione, lo celebrerete come un rito perenne». Il testo va completato con la prescrizione a proposito degli azzimi: «Osservate gli azzimi, perché in questo stesso giorno io ho fatto uscire le vostre schiere dal paese d’Egitto; osserverete questo giorno di generazione in generazione come rito perenne» (Es 12,17). È sempre il giorno, che viene costituito come ‘memoriale’: e questo fonda sia la *festa* pasquale sia tutto il *sistema delle feste della* liturgia cristiana.

In ogni caso, bisogna tener conto degli studi di Nodet e Taylor, che sostengono che l’ultima cena non era una cena pasquale. Soprattutto se li collochiamo nel quadro interpretativo generale, elaborato Daniel Stöckl Ben Ezra (2003), sul rapporto tra i riti della liturgia ebraica e i riti e le concezioni della liturgia delle origini cristiane. Di conseguenza, bisogna semplicemente dire che nell’ultima cena Gesù affida ai discepoli un rito da ripetere *in sua memoria*. La sacramentalità di questo rito e, per estensione, della liturgia cristiana, va fondata in modo diverso, senza ricorrere alla nozione di *anamnesi* che, come tale, appartiene alla logica delle feste ebraiche dopo che queste hanno subito un processo di *storicizzazione* e hanno acquistato la funzione di *memoriale* ossia la funzione di far ricordare gli eventi di salvezza operati da Jahweh.

Bibliografia

- BOUYER L., *L’eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, (= Spiritualité d’hier et d’aujourd’hui), Desclée, Tournai, 1966 (trad. it.: *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, LDC, Torino, 1983, ed.2).
- CANTALAMESSA R. (ed.), *I più antichi testi pasquali della chiesa. Le omelie di Melitone di Sardì e dell’Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, (= Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”. Sectio historica 33), Edizioni liturgiche, Roma, 1972.
- CASEL O., *Das christliche Kultmysterium*, Quarta ed. rivista e ampliata, a cura di B. Neuhäuser, Regensburg, 1960 (trad. it.: *Il mistero del culto cristiano*, (= Le idee e la vita 28), Borla, Torino, 1966).
- CASEL O., *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, « Jahrbuch für Liturgiewissenschaft », 6 (1926) 113-204.

- ESTIENNE (STEPHANUS) R., *Thesaurus Linguae Latinae*, Typis et impensis E. et J. R. Thurnisiorum, Basileae, 1741 (Impression anastatique: Culture et Civilisation, Bruxelles, 1964), *sub voce*.
- FORCELLINI AEG., *Lexicon Totius Latinitatis*, Ed. Arnaldo Forni - Ed. Gregoriana, Bologna - Padova, 1965 (seconda ed. anastatica della quarta ed. del 1940), *sub voce*.
- GIRAUDO C., *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana*, (= *Analecta biblica* 92), Biblical Institute Press, Roma, 1981.
- JEREMIAS J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967⁴ (trad. it.: *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia, 1974).
- KASPER W., *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2004 (trad. it. *Sacramento dell'unità. Eucaristia e Chiesa*, (= *Giornale di teologia* 305), Queriniana, Brescia, 2004).
- LÉON-DUFOUR X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, (= *Parole de Dieu* 21), Éditions du Seuil, Paris, 1982.
- MAZZA E., *La structure de l'anaphore alexandrine et antiochienne*, «*Irenikon*», 67 (1994) 5-40.
- MAZZA E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, (= *Collana "Manuali"*), EDB Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003.
- NODET É.; TAYLOR J., *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, (= *Initiations*), Les Éditions du Cerf, Paris, p. 83-86.
- NODET É., «*Les dernières vingt-quatre heures de Jésus* », in: QUESNEL M.; BLANCHARD Y. - M.; TASSIN C., (édd.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité*, Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot, (= *Lectio divina* 178), Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, pp. 154-169.
- NODET É., «*James, the Brother of Jesus, Was never a Christian* », in: MIMOUNI S. C.; STANLEY JONES F., (édd.), *Le Judéo-cristianisme dans tous ses états*, Actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 Juillet 1998, (= *Lectio divina*, hors série), Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, pp. 75-85.
- RAHNER H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze*, Rhein Vlg. Zürich, 1945 (trad. it.: *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, (= *Collana di studi religiosi*), Il Mulino, Bologna 1971).
- STÖCKL BEN EZRA D., *The Impact of Yom Kippur in Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163), Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.
- Thesaurus Linguae Latinae*, Editus iussu et auctoritate Consilii ab Academiis Societatibusque diversarum Nationum electi, Heinz Haffter Praeside Consilii, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1936-1966, *sub voce*.
- Thurian M., *L'eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Éditions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959 (trad. it.: *L'eucaristia, memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazia e di intercessione*, AVE, Roma, 1968).